

## Tolerancia y Derecho. ¿Tiene sentido hablar de tolerancia como principio jurídico?

JAVIER DE LUCAS

Universidad de Valencia

*La tesis de la incompatibilidad de tolerancia y democracia: la tolerancia no puede ser un principio constitucional*

La amable invitación que me hicieron los compañeros de la revista *Isegoría* para colaborar en un número dedicado a la tolerancia me permite insistir en algunas de las ideas que, todo hay que decirlo, de manera bastante aislada vengo sosteniendo desde hace algunos años, aunque recientemente, y sobre todo a partir de la toma de posición al respecto del añorado Tomás y Valiente en alguno de sus últimos trabajos y conferencias<sup>1</sup>, han encontrado algo más de eco. Me refiero, claro está, a lo que he calificado como incompatibilidad entre el lenguaje de la tolerancia y el de los derechos, al sofisma del pretendido carácter central que tendría el principio de tolerancia en la democracia, siempre desde el estricto punto de vista jurídico-político<sup>2</sup>.

En efecto, la vinculación entre tolerancia y democracia me parece poco más que retórica<sup>3</sup>, salvo por lo que se refiere al importantísimo papel desempeñado por el principio de tolerancia en el proceso de reconocimiento de los derechos y sobre todo del principio de pluralismo, dos elementos constitutivos de la idea de democracia. Trataré de mostrar el error de esa relación conceptual acudiendo, como en otras ocasiones, a los esclarecedores trabajos del profesor Garzón Valdés<sup>4</sup>. Es él quien ha mostrado con mayor rotundidad —en coincidencia con Treves y Bobbio,

según me parece— la relación que cabe establecer entre tolerancia y democracia desde el análisis de Kelsen: «El nexo conceptual entre tolerancia recíproca —o compromiso— y democracia, puesto en evidencia por Kelsen, es lo que me parece más importante, más allá de las cuestiones terminológicas. Cualquier violación de esta tolerancia recíproca constituye un daño grave para la democracia. Cabe inferir de ello que en una democracia se incluyen en la clase no-X de actos no tolerados todos aquellos actos que violan el principio de la tolerancia recíproca... se puede afirmar que la democracia representativa es la institucionalización de la tolerancia.»

Precisamente lo que quiero señalar es que, en la medida en que la democracia pueda ser entendida como institucionalización de lo que Garzón llama «principio de tolerancia recíproca» (y que prefiero considerar como positivación —jurídico-política, obviamente— del principio de respeto o, mejor, del pluralismo), la tolerancia ha cumplido su función histórica, ha alumbrado otro *status* en el que desaparece, puesto que éste es su fin, su objetivo. La tolerancia es sólo un instrumento de tránsito en la historia de los derechos y de la democracia, una dialéctica de aceptación y rechazo. Por eso *la tolerancia no tiene sentido como un derecho fundamental ni como un principio constitucional*. En la medida en que quepa definir la democracia en términos de espacio público, de constitución de la opinión pública a través de la libre expresión y concurrencia —de la

libre e igual expresión y concurrencia— para todas las voces, desde todas las voces, no hay lugar para la tolerancia como principio jurídico-político. Lo que llamamos tolerancia viene suplido con ventaja por la igualdad en las libertades, es decir, por el reconocimiento del *status* de igualdad en la titularidad y ejercicio de los derechos, tal y como lo exigen el pluralismo, pero también, como trataré de mostrar, lo que Balibar denomina<sup>5</sup> el «principio de egalibertad», sin el cual la formulación liberal del pluralismo es la consagración de la desigualdad.

La tesis es muy sencilla, y en parte arranca de la visión crítica que encontramos en algunos exponentes del pensamiento liberal y que conduce al carácter superfluo de la tolerancia como principio jurídico, frente a los derechos, tal y como he tratado de subrayar en otras ocasiones<sup>6</sup>: si la tolerancia es un problema de reconocimiento de libertades individuales, de libertad de conciencia o de expresión, la tolerancia no tiene lugar, porque ha de ceder a los derechos humanos, o, mejor, a los derechos fundamentales, consagrados en gran medida en los textos constitucionales, pues el Estado no tiene derecho a tolerar aquello que no tiene derecho a prohibir. Así lo escriben Kant<sup>7</sup> o, con mayor claridad, Payne: «La Constitución francesa ha renunciado a la tolerancia, así como a la intolerancia, y ha establecido un derecho de conciencia universal. La tolerancia no es lo contrario de la intolerancia; es sólo su contrapartida. Ambas son despóticas: una se arroga el derecho de prohibir la libertad de conciencia y la otra el de concederlo. Una es como un papa que esgrime el fuego y el atizador; la otra, como un pontífice que vende o concede indulgencias. La primera representa a la Iglesia y al Estado; la segunda, a la Iglesia y al Tráfico»<sup>8</sup>. El reconocimiento, el respeto como principio normativo es una necesidad básica, el *Urrecht*,

el derecho a tener derechos. Si queremos referirnos a ello, es preferible abandonar la noción de tolerancia.

Insistiré. No discuto que haya cierto fundamento para presentar la conexión entre tolerancia y democracia. El núcleo de la tolerancia es la defensa del pluralismo y ese es también el de la democracia y en ése sentido es una de las manifestaciones de la compleja relación entre relativismo ético y cultural y democracia. Además, la tolerancia está vinculada estrechamente con el problema que plantea la exigencia de un mínimo de homogeneidad social como condición *sine qua non* de la democracia. Como escribiera Sartori, en el proceso vital de las democracias hay que distinguir dos momentos diversos:

1) A la *democracia condenda* le interesa sobre todo asentar el principio de gobierno de la mayoría y a esos efectos hay que eliminar, superar o esconder las diferencias, porque la prioridad es la exigencia de conseguir homogeneidad social, el consenso que se impone (ahora mayoritariamente, no como la homogeneidad impuesta en el momento de fundación del Estado nacional moderno). Ahí la tolerancia puede desempeñar su papel.

2) En cambio, para la *democracia condita*, el problema es el de Tocqueville, el del control de la mayoría o, si se prefiere en positivo, la defensa de las minorías. Una vez alcanzada la consolidación, el mínimo de homogeneidad cambia, o, mejor, tiende a restringirse y su contenido (entendido progresivamente —como nos recuerda Rawls— en términos de lo justo, lo legítimo, y no en términos de lo bueno, de un ideal de bien, aunque, como indicaré más adelante, no me parece tan claro que se pueda mantener absolutamente esta distinción, como tampoco me parece que sea posible sostener que el mínimo a exigir, el *Verfassungspatriotismus* del que habla ahora Habermas, pueda ser entendido como ajeno a esas connotaciones cultura-

les, nacionales, etc.) ya no se cifra en el mantenimiento de una identidad de pertenencia nacional, cultural o religiosa, porque en el seno de esa sociedad política plural las diferencias respecto a esas dos últimas se evidencian al poder expresarse libremente; aún más, se potencian (y si la sociedad es multinacional, también las primeras). Por eso hoy importa sobre todo la tolerancia en relación con las minorías, más que la tolerancia religiosa o la tolerancia respecto a las opiniones. El problema hoy son las diferencias de identidad —racial, cultural, lingüística— «tolerables», quizá sin advertir el error de planteamiento: son las diferencias las que constituyen la identidad y por esa razón lo que la tolerancia trataría de garantizar es precisamente la diferencia en sí misma como elemento de identidad de la persona y de los grupos, pero, como trataré de argumentar, de acuerdo con lo que señala Ferrajoli, en el intento de solucionar el problema, lo que aparecerá como necesario, a mi juicio, no es la tolerancia, sino la igualdad, sobre todo también porque no es claro que el Estado pueda intervenir en problemas de límites éticos ni entrar a definir normativamente las fronteras de la identidad.

En mi opinión, el riesgo más importante es que se confunda el problema planteado por la tolerancia en democracia llevándolo a una solución alternativa, cuyos dos términos resultan en mi opinión igualmente rechazables:

1) O bien el relativismo *tout court* que deviene inevitablemente en tolerancia fácil, ingenua, que confunde, por ejemplo, multiculturalidad e interculturalidad, que cree en la magia de las palabras para conformar el mundo y, por tanto, se llena la boca de la invocación de la tolerancia como clave de la armónica convivencia, cuyo paradigma sería, por ejemplo, la convivencia de las tres culturas en la España simbolizada (?) por la Escuela de Toledo.

Creo que en el fondo de este ideal de bucólica armonía social subyace el error de la concepción patológica del conflicto que, en realidad, no cree en la diversidad, o, mejor, sólo cree en la diversidad que no plantea problemas (gastronomía, folklore). En mi opinión, de esa forma se minimiza la diversidad, al insistir en la convivencia pese a la diferencia, y no desde la diferencia: de ahí sólo sale un antirracismo fácil, una versión de la tolerancia en el sentido clásico.

2) O bien la defensa mal entendida del absoluto de la democracia entronizada como religión civil e identificada con una ciudadanía republicana (es el modelo francés) que está lejos de ser descontaminada de elementos etnoculturales, tal y como pretende Habermas. En el fondo, se trata de una muestra de deficiente comprensión del principio mismo de la democracia, el pluralismo. Una democracia entendida al modo absoluto, deviene inevitablemente en intolerante y presenta como única receta el modelo asimilacionista, el de las lentes del refrán español.

Mi reflexión trata poco más que de recordar dos aspectos que suelen minimizarse en ese debate y que se relacionan con la dimensión histórica y la jurídica y aconsejan prestar mayor atención a esos otros dos objetivos.

En efecto, señalaré en primer lugar que no es infrecuente que quienes se ocupan de analizar el concepto de tolerancia pierdan de vista que se trata de una categoría histórica, y así yerran no sólo en lo que se refiere al alcance descriptivo de su esfuerzo, sino también, y sobre todo, si tratan de proporcionar una dimensión prescriptiva, es decir, cuando concluyen ofreciéndonos la tolerancia como virtud pública a practicar, o, para ser más exactos, cuando la formulan como auténtico principio jurídico, incluso fundamental<sup>9</sup>.

En segundo lugar, en efecto, trataré de subrayar una tesis que, en apariencia, pue-

de resultar provocativa, pero no lo es tanto si se piensa dos veces: la incompatibilidad entre el lenguaje de la tolerancia y el de los derechos, o, para ser más exactos, la irrelevancia hoy de la tolerancia desde el punto de vista jurídico<sup>10</sup>. Con ello no pierdo de vista que, en todo caso, la tolerancia sirvió como cauce histórico (y en determinados contextos mantiene hoy esa utilidad) para abrir el camino hacia el reconocimiento y positivación de derechos y libertades<sup>11</sup> (de la libertad de conciencia, religiosa, de expresión, etc.), pero precisamente por eso no puede ser hoy proclamada como un objetivo a alcanzar, sin retroceder al mismo tiempo en el estatuto obtenido para las conductas respecto a las que se reclama el «beneficio» de la tolerancia. Habrá que añadir que, en lo que sigue, no me interesa discutir si la tolerancia como «virtud privada» es conveniente y por qué y con qué consecuencias, sino qué significa (y por qué se hace y qué consecuencias tiene hacerlo) proclamar hoy la necesidad de la tolerancia en el orden jurídico-político. Creo que todos los esfuerzos que hoy se hacen para apuntalar la tolerancia como principio político (*a fortiori*, jurídico o constitucional) están presos de lo que los clásicos denominan un *dilema cornudo*: si mantienen el concepto liberal de tolerancia —la tolerancia «negativa», como ha dado en llamarse hoy— es evidente que la tolerancia no puede ocupar hoy ese papel, porque la tolerancia padece inevitablemente eso que de acuerdo con Enszerberger podemos llamar «morir del propio éxito»: muere por su propia lógica, al alumbrar los derechos. Si, por el contrario, apuntan a lo que algunos denominan «tolerancia positiva»<sup>12</sup>, en realidad destruyen el concepto normativo de tolerancia.

Para llegar a esas conclusiones es preciso examinar primero los elementos y las consecuencias del concepto normativo de tolerancia que, y ésta es la clave, aunque

se pretenda neutra, no puede no ser sino liberal. Y es que me parece que el acierto de Garzón al apuntar a Kelsen va más allá de lo que él mismo expresa. En efecto, a propósito de la tolerancia —de su conexión con la democracia— puede advertirse lo que constituye el presupuesto de la pretendida teoría «pura», pues del mismo modo que el concepto de Derecho propio de la teoría pura del Derecho es inseparable del modelo del Estado liberal de Derecho, la noción de tolerancia —y esto es lo que se olvida en mi opinión en tantos análisis— es un concepto histórico, ligado al tránsito a la Modernidad, al liberalismo, al alumbramiento del Estado liberal, pero no a la democracia<sup>13</sup>, o, si se prefiere, tal y como muestra espléndidamente la obra de Tocqueville (más que la de J. S. Mill) y parafraseando a Jhering, la lucha por la tolerancia es un problema de la democracia *condenda*, no de la democracia *condita*.

#### *Sobre las aporías del concepto normativo de tolerancia que no puede no ser liberal*

Los límites del concepto normativo de tolerancia —es superfluo insistir en que a lo largo de estas páginas no se trata de la tolerancia como virtud privada— derivan de la concepción liberal que le subyace y por eso resultan, en mi opinión, insalvables. Aquí no hay posibilidad de diferenciar, según creo, entre concepto y concepción, pues como muestra inapelablemente el análisis conceptual de Garzón, los elementos de la caracterización de la tolerancia como principio político (la asimetría, el estatuto de competencia de quien tolera, la contradicción entre sistema normativo de base y sistema normativo justificante, la ausencia de garantía ajena a la voluntad del tolerante<sup>14</sup>) son inseparables de los presupuestos del liberalismo, mejor, del Estado liberal. Por eso podemos

referir de ese concepto las críticas que afectan a la teoría de la justicia y de los derechos propios de dicho modelo:

En primer lugar <sup>15</sup>, la concepción liberal está lastrada por su vinculación con una determinada visión de la sociedad, que se presenta además con el postulado de homogeneidad. Se trata del supuesto de la sociedad civil como sinfonía armónica —mediante la mano invisible— de sus diferentes elementos/individuos, pues exige implícitamente que los individuos en tanto que miembros de la sociedad civil, aunque libres y diferentes entre sí, están vinculados moralmente <sup>16</sup> por una tradición, una cultura, una religión, una familia, y así acentúa las ventajas del libre ejercicio de los derechos políticos, ya que contaba siempre con la sociedad para reafirmar las obligaciones morales que la política dejaba al margen. La tolerancia liberal —insistiré en el pleonismo del adjetivo— en el fondo es el reconocimiento de la paradoja que subyace: la presencia de aquello que se trata de tolerar es visto como un mal en términos de los valores compartidos, pero se admite en aras de la estabilidad (la amenaza de la guerra civil es la contrapartida de la intolerancia religiosa), más aún que como corolario lógico del reconocimiento de la autonomía individual, porque sólo los que comparten el lazo social —definido en términos religiosos, lingüísticos, étnicos— pueden ser auténticos ciudadanos: los papistas en la Inglaterra isabelina, los moros, judíos y protestantes en la España de la Inquisición, no pueden pertenecer al cuerpo político en condiciones de igualdad (desde luego todavía como súbditos, no como ciudadanos). Sólo cuando se definen la libertad de conciencia, expresión, o religión como derechos estarán suficientemente garantizados, pero además ese punto, que es el fin al que conduce la lógica del Estado liberal, resultará insuficiente.

En efecto, es erróneo intentar traspasar incluso los límites del alcance de la con-

cepción liberal proyectándolos más allá de la solución constitucional, del reconocimiento de los derechos y libertades en términos de igualdad para los ciudadanos. El límite de la tolerancia liberal viene dado por la institucionalización del reconocimiento del pluralismo. *A fortiori*, cuando los problemas superan el marco clásico del pluralismo, cuando se trata de la gestión de la inclusión/exclusión de la diferencia, la tolerancia es todavía más inadecuada como instrumento. En la concepción liberal, el pluralismo como principio y a la par como elemento de tensión de la democracia es sobre todo el pluralismo en el sentido del politeísmo de valores del que habla Weber, esto es, del conflicto de valores y creencias en torno al modo de vida, a la idea de bien como problema básico de libertad, de legitimidad política. Por eso, como advierte Galcotti <sup>17</sup>, esas diferencias remiten al individuo y exigen la idea de tolerancia en el sentido de la libre opción por el propio estilo de vida (que acaba haciéndose superflua por la propia lógica del discurso liberal). Ése no es el pluralismo que viene implicado por la realidad de la sociedad multicultural, por la presencia de minorías culturales. Este pluralismo de grupos sociales, de culturas, de pertenencias e identidades colectivas engendra un tipo de conflicto que no es un choque entre visiones del mundo irreconciliables que se puedan reducir en última instancia a elecciones individuales, sino «una lucha por la inclusión, por el reconocimiento, la no discriminación y la igualdad de consideración de los grupos minoritarios. En este sentido, es directa y principalmente un problema de justicia social, de igualdad de trato». Lo que aquí se reclama, una vez más, es la igualdad en la diversidad, desde la conciencia clara de que, frente a la tesis clásica del pensamiento conservador, reconocer el hecho de la diversidad natural (biológica) es algo bien distinto de admitir la desigualdad natural

(menos aún el pretendido corolario de la desigualdad social como natural «siempre habrá clases»), y por consiguiente no obsta para aspirar a la igualdad social<sup>18</sup>.

De esos presupuestos derivan los límites en la concepción liberal de la tolerancia, o, mejor, su incapacidad para comprender los problemas que plantean hoy las minorías culturales y, por consiguiente, lo inadecuado del recurso a su concepto de tolerancia. De nuevo Galeotti, siguiendo los pasos de Walzer<sup>19</sup>, ha puesto de relieve esos límites de la concepción liberal de la tolerancia<sup>20</sup>, que derivan de considerar que los problemas de tolerancia son *exclusivamente* conflictos de concepciones de bien, de moral, característicos de las sociedades pluralistas. Ese es el problema al que trataría de dar respuesta la doctrina liberal de la tolerancia como parte de la teoría de la justicia, tal y como, desde sus supuestos clásicos —Milton, Locke, Voltaire, Mill—, es desarrollada sobre todo en la obra de Rawls<sup>21</sup>, quien remite la tolerancia en tanto que virtud política al ámbito de la equidad, según una argumentación que arranca del hecho del pluralismo, es decir, la co-presencia en toda sociedad de diferentes concepciones del bien que son virtualmente conflictivas, y para evitar que se utilice la coacción frente a las concepciones minoritarias, lo que resultaría inevitable si el Estado adopta o apoya alguna, es necesario adoptar el principio de tolerancia entendida como neutralidad respecto a los valores y prácticas que afectan a la noción de bien. Por el contrario, Galeotti, como Walzer, señalan, en mi opinión, acertadamente, que los problemas hoy más relevantes de la tolerancia no afectan tanto a los conflictos morales, a la idea de bien, como a la presentación de diferencias sociales vinculadas con la definición, con la identidad de un grupo social, es decir, a la *gestión de la inclusión y del reconocimiento y a su conciliación con la igualdad*. Así lo afirma Walzer: «We might think of

collective toleration as the central project of modern democratic politics: to provide all the victims of intolerance, all the unrecognized, invisible, oppressed and vulnerable groups with a voice, a place, and a politics of their own. For many people on the political left, this was once thought to require a struggle for inclusion... but the groups with which I am concerned here require a struggle for boundaries»<sup>22</sup>.

Es decir, de nuevo con Galeotti<sup>23</sup>, los problemas de tolerancia a los que no puede hacer frente la tradición liberal surgen precisamente cuando diferentes prácticas, estilos de vida, identidades, reclaman carta de naturaleza, mejor, carta de ciudadanía en el ámbito público: hoy los problemas de tolerancia son sobre todo problemas de prácticas que son diferentes de las de la mayoría y asociadas a un grupo social particular, y por ello son procesos contradictorios de inclusión que no sólo afectan a ideas, comportamientos o modos de vida, sino a las gentes que viven esa diferencia y que reclaman su reconocimiento en términos de ciudadanía. Son los problemas de minorías culturales en el sentido amplio, es decir, problemas de discriminación, de exclusión, de invisibilidad, de opresión en y por el espacio público, de imposibilidad de constituir opinión pública. Lo que ponen en juego es «la aceptación pública de diferencias sociales practicadas por grupos que no están en pie de igualdad con los otros ciudadanos, sea porque son inmigrantes, sea porque pertenecen a una minoría interna oprimida, sea porque no han sido reconocidos definitivamente como personas, como sucede en el caso de las mujeres». Eso exige redefinir no sólo los bienes a distribuir, sino también los sujetos entre los que se trata de distribuir. En otros términos, surge así la tolerancia como igualdad de consideración. Con ello encontramos una frontera distinta para la tolerancia, puesto que ya no basta con encontrar el criterio norma-

tivo para asegurar la igual libertad individual en los planes de vida.

La consecuencia es muy importante: no basta con la solución a la que conduce a ese respecto la lógica del discurso liberal, es decir, el punto de vista constitucional que remite a los términos de igual libertad para los individuos, y no a la distribución igualitaria de la condición de reconocimiento como sujeto público, de pertenencia a la comunidad política. En otras palabras, la lógica constitucional liberal —incluso la que en desarrollo de esa lógica conduce al esfuerzo de inclusión que es el Estado social que hoy quieren desmantelar los que vuelven a un liberalismo de primera hora— ignora los problemas de inclusión porque no le preocupan las obligaciones de la comunidad política respecto a quienes no son sus miembros, o, en todo caso, trata simplemente de extender derechos individuales a quienes no son miembros, sin advertir que el problema real es el de pertenencia, el de ciudadanía.

La solución liberal se centra, como hemos visto, en la neutralidad, la laicidad como atributo esencial del Estado moderno: trascender la diversidad de las pertenencias religiosas (e irreligiosas: la libertad religiosa exige el reconocimiento de posiciones como el ateísmo y el agnosticismo en pie de igualdad) y de ideas de bien, hacer de lo público el lugar común a todos los ciudadanos, un lugar religiosa/culturalmente neutralizado: la idea básica es que *el vínculo público —social, estatal— no es religioso, ni nacional, ni cultural, sino político: su concreción es la ciudadanía republicana* como nexo común que sobrepasa las pasiones étnicas, religiosas, culturales y resuelve los conflictos por la vía abstracta del Derecho. Sin embargo, como hemos visto también, pese a los esfuerzos de reformularlo —la tesis del *overlapping consensus* de Rawls— esta concepción se apoya en dos presupuestos: la idea del *melting pot* o de una cultura común, y la absoluta sepa-

ración entre la ciudadanía, esto es, el vínculo político-jurídico (puramente abstracto) y la identidad cultural o nacional. Y uno y otro, como he tratado de hacer ver en otros lugares y no puedo ahora detenerme aquí, son falsos mientras la ciudadanía esté ligada al Estado-nación, como sucede con los derechos humanos, es decir, mientras no sea posible, como escriben Walzer, Maccarty o Ferrajoli, desarrollando el viejo *motto* kantiano, la ciudadanía cosmopolita, o lo que Schnapper llama *communauté des citoyens*<sup>24</sup>, que hasta el presente no ha superado nunca el límite de la comunidad nacional.

En realidad, como ha señalado Lukes, la formulación liberal, pretendidamente neutral, no es tal: el liberalismo oculta la realidad de la dominación, de la asimetría, de la desigualdad de los individuos y grupos marginados o aun excluidos. El liberalismo, lo ha destacado Kymlicka, es una política de igual dignidad individual en el plan abstracto, pero ciego frente a las diferencias. Esa ceguera se revela precisamente en el momento en que se proclama la máxima dignidad individual, porque ésta se refiere a los individuos desnudos de cualquier atributo, y en ese requisito de universalidad se esconde precisamente el sofisma del argumento universalista que heredamos de la Ilustración: se es digno porque se comparten valores comunes, por encima de las diferencias, lo que en realidad significa a condición de que se olviden esas diferencias. Lo ha mostrado claramente Yovel<sup>25</sup>, quien encuentra ese sofisma en la argumentación que Lessing pone en boca del hebreo Nathan el sabio y, sobre todo, en el alegato de otro gran hebreo literario, el Shylock de Shakspeare: «¿Acaso no somos personas? ¿Somos hebreos o cristianos antes de seres humanos?» Ésta es la cuestión, la necesidad de suprimir todos los elementos particulares que nos constituyen como tales individuos: «para ser reconocidos como seres humanos

se nos debe despojar de todas las características concretas personales e históricas sobre las cuales existe la persona». La conclusión es que un tipo de tolerancia que se construye sobre ese planteamiento es autodestructiva, porque obliga a perder al ser humano real, desde la base de que el puro *homo noumenico* puede constituir una comunidad —un reino kantiano de fines— directamente en cuanto tal. Por el contrario, el auténtico reconocimiento no exige que se pierda la individualidad, sino que supone ver la igualdad y la autonomía, encontrar la humanidad en y a través de los diferentes rasgos específicos que caracterizan la vida de una persona y «traducen su humanidad abstractamente universal en una humanidad concreta».

Respecto a la denominada «tolerancia positiva», que superaría la concepción liberal, meramente negativa del principio, creo que es imposible aceptar semejante propuesta. Si es cierto que tiene algún sentido mantener el principio de tolerancia como método de persuasión en el sentido en que lo hace Bobbio, inspirándose en la tradición kantiana y coincidiendo con lo que Ricoeur ha denominado «tolerancia de confrontación», complementaria de la «tolerancia de abstracción», la verdad es que su utilidad se mantiene en el ámbito de lo que cabe considerar consecuencias de la conciencia de los límites de la capacidad de conocimiento. Pero ésa es una cuestión completamente diversa de la política del reconocimiento, de la lucha por la igualdad y por la inclusión. Y en ese campo no sirve de nada el recurso a la noción de tolerancia por más que se la adjective de positiva.

En realidad, como ha mostrado Zolo, la noción misma de tolerancia positiva es un *oximoron* ético: es incompatible con los elementos que caracterizan el concepto de tolerancia, tal y como señalé más arriba, de acuerdo con Garzón, y por consiguiente destruye el concepto mismo de tolerancia. Y si lo que se pretende con semejante pro-

puesta es ir más allá, el problema es que ese concepto de tolerancia positiva se confunde con otros conceptos jurídicos como el de igualdad de trato a los que no puede pretender sustituir con ventaja. Si el problema es el igual derecho a participar en el espacio público acerca del procedimiento mediante el cual el grupo establece sus propios valores y códigos de conducta, en ese caso no nos hallamos ante un problema de tolerancia. Cuando el problema es el igual reconocimiento, el respeto, el medio no es la tolerancia, sino la extensión de la ciudadanía en cuanto reconocimiento del título igual a los derechos, y el reconocimiento de la dimensión colectiva de la identidad, mediante las políticas de acción afirmativa y, en algunos casos, incluso mediante el reconocimiento de personalidad jurídica a los grupos discriminados en ese reconocimiento jurídico.

Es preciso exigir aquí también la interculturalidad, pero entendida no en términos retóricos (algo así como el sincretismo), sino como requisito de la constitución de la opinión pública: esto es, la participación de todos los grupos presentes en nuestras sociedades en la discusión y reelaboración de ese consenso, desde una mutua actitud de responsabilidad y respeto por la autonomía, pero también por las reglas de juego. Es lo que J. Higham ha llamado «integración pluralista», en línea con sugerencias de Walzer, Todorov o Villoro<sup>26</sup>. Se trata de reconocer la democracia como un proceso, en el que la multiculturalidad no es condición suficiente de suyo. Un proceso en el que el punto cero no parece que pueda ser otro que ese respeto por las reglas de juego de la democracia y por lo que entendemos como derechos humanos, pero desde una visión que no se pretenda última, sacral, estática. En todo caso, concluiré con una provocación: si hablamos de tolerancia en nuestras democracias, es porque algo anda mal en ellas y ese algo es el respeto por los dere-



chos de ciertas minorías. En una democracia multicultural, en la que la garantía de esos derechos estuviese asegurada, no tendría ningún sentido invocar la tolerancia.

## REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- APEL, K. O. (1986): *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona.
- BALIBAR, E. (1988): *Les frontières de la démocratie*, París, La Découverte.
- BARCELLONA, P. (1990): *Il ritorno del legame sociale*, Turín, Bollatti Boringhieri (hay trad. castellana: *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, Madrid, Trotta, 1992).
- COHN-BENDIT, D., y SCHMID, T. (1992): *Heymat-Babylon. Das wagnis der multikulturellen Demokratie*, Hoffman y Campe, Hamburgo.
- DAHL, R. (1989): *Democracy and its Critics*, New Haven-Londres, Yale University Press.
- DE LUCAS, J. (1993): «Para dejar de hablar de la tolerancia», *Doxa*, 11.
- (1994a): *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia en una sociedad plural*, Madrid, Temas de Hoy/Ensayo.
- (1994b): «Racismo e Xenofobia: la respuesta del diritto», *Ragion Pratica*, 2/1994.
- (1995a): «Elogio de Babel», *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, 1995.
- (1995b): «Multiculturalismo e tolleranza; alcuni problemi», *Ragion Pratica*, 5/1995.
- DWORKIN, R. (1992): «Deux conceptions de la démocratie», en VV. AA. (LENOBLE, J., y DEWANDRE, N., eds.), *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, París, Esprit.
- (1992b): «Liberal community», en VV. AA. (AVINERI, S., y DE SHALIT, A., eds.), *Communitarianism and Liberalism*, Oxford, Oxford University Press.
- ENSZERBERGER, H. M. (1994): *Perspectivas de guerra civil*, Barcelona, Anagrama.
- ETZIONI, A. (1992): «Virtues in a Pluralistic Democracy», *American Behavioral Scientist*, 35, 4 y 5, pp. 530-540.
- FERRAJOLI, L. (1989): *Diritto e Ragione (Teoria Generale del garantismo penale)*, Bari, Laterza.
- GALEOTTI, A. E. (1994): *Tolleranza*, Nápoles, Liguori.
- (1995): «Tolerance et justice sociale», en VV. AA. (AFFICHARD, J., y DE FOUCALUD, J. B., eds.), *Pluralisme et équité. La justice sociale dans les démocraties*, París, Esprit.
- (1993): «Citizenship and Equality. The place for Toleration», *Political Theory*, 21/4, pp.530-540.
- GARZÓN VALDÉS, E. (1992): «El problema ético de las minorías étnicas», en VV. AA. (OLIVE, L., ed.) (1992), *Ética y diversidad cultural*, FCE/UNAM, México.
- (1992): «No pongas tus sucias manos sobre Mozart», *Claves de Razón Práctica*, 17/1992.
- (1995): «Alcune Osservazioni sul concetto della tolleranza», *Ragion Pratica*, 5/1995.
- GEERTZ, C. (1994): *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós.
- GIANNI, M. (1994): *Les liens entre citoyenneté et démocratie sur la base du débat libéraux-Communautariens*, Génova, Universidad de Génova, Etudes et recherches, 26.
- (1995): «Le fait du multiculturalisme. Quelques implications concernant la théorie de la citoyenneté» (Papiér pesenté lors du COST A-2, Workshop on «Nationalism and Ethnicity»), Bern.
- GUTMANN, A. (1993): «The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics»,

- Philosophy and Public Affairs*, 22, 3, pp. 171-206.
- HABERMAS, J. (1991): *Identidades nacionales y postracionales*, Madrid, Taurus.
- KATEB, G. (1994): «Notes on Pluralism», *Social Research*, 61, 3, pp. 511-537.
- KELSEN, H. (1991): *¿Qué es justicia?*, Barcelona, Ariel.
- KYMLICKA, W. (1989): *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon.
- (1989b): «Liberalism, Individualism and minority Rights», en VV. AA., 1989.
- (1991): «Liberalism and the politicization of ethnicity», *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 1991/4.
- (1992a): «Liberal Individualism and liberal neutrality», en VV. AA., 1992c.
- (1992b): «The rights of Minority cultures: a reply to Kukathas», *Political Theory*, 20/1992.
- KYMLICKA, W., y NORMAN, W. (1994): «Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory», *Ethics*, 104, 2, pp. 352-381.
- LEADER, S. (1995): «Come essere tolleranti senza essere liberali», *Ragion Pratica*, 5/1995.
- LUKES, S. (1972): *El individualismo*, Península, Barcelona.
- MOON, J. D. (1993): *Constructing Community*, Princeton, Princeton University Press.
- PECES-BARBA, G. (1993): «La universalidad de los derechos humanos», *Tiempo de Paz*, 29-30.
- (1982): *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales*, Madrid, Mezquita.
- PÉREZ LUÑO, A. E. (1987): «Concepto y concepción de los derechos humanos», *Doxa*, 4.
- PHILLIPS, A. (1993): *Democracy and Difference*, Cambridge, Polity Press.
- PIZZORNO, A. (1983): «Identità e interessi», en VV. AA. (SCIOLLA, L., ed.), *Identità: percorsi di analisi in sociologia*, Turín, Rosenberg y Sellier.
- (1986): «Sur la rationalité du choix démocratique», en VV. AA. (BIRNBAUM, P., y LECA, J., eds.), *Sur l'individualisme*, París, Presses de la Fondation Française des Sciences Politiques.
- RAWLS, J. (1993): *Political Liberalism*, Nueva York, Colombia.
- (1992): «Political liberalism: for and against», en VV. AA., 1992c.
- RAZ, J. (1994): «Multiculturalism», *Dissent*, Winter, pp. 67-79.
- SANDEL, M. (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SARTORI, G. (1987): *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham (NJ), Chatham House Publishers.
- SCHNAPPER, D. (1994): *La communauté des citoyens*, París, Gallimard.
- (1992): *L'Europe des immigrés*, París, Bourin.
- TAYLOR, C. (1989): «Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate», en VV. AA. (ROSENBLUM, N., ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- (1994): «Les institutions dans la vie nationale», *Esprit*, 200, pp. 90-103.
- TAYLOR, Ch. (1993): *Multiculturalism. The politics of acknowledgment* (cito por la versión italiana: *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Milán, Anabasi).
- VV. AA. (1993): «Il dibattito sulla Tolleranza» (arts. de COMANUDCCI, GIANFORMAGGIO, FERRAJOLI), *Analisi e Diritto*.
- WALZER, M. (1983): *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, Nueva York, Basic Books.
- (1993): «L'Esclusione, l'Ingiustizia e lo Stato Democratico», *Micromega*, 1/1993.
- (1994): «The politics of Difference: Statehood and toleration in a Multi-Cultural World» (Paper, mim., IUE, Florencia).
- (1994b): «Multiculturalism and Individualism», *Dissent*, Spring, pp. 185-191.

WOLFE, A. (1992): «Libéralisme et sociologie: la difficile alliance», en VV. AA. (BOISMENU G.; HAMEL, P., y LABICA, G., eds.), *Les formes modernes de la démocratie*, París-Montreal, L'Harmattan-Presses de l'Université de Montréal.

ZOLO, D. (1992): *Il principato democratico*, Milán, Feltrinelli.

ZOLO, D. (1995): «Positive Tolerance: an ethical Oxymoron» (Paper, mim., International Conference on Tolerance and Law, Siena).

## NOTAS

<sup>1</sup> No puedo dejar de evocar aquí su intervención en el seminario que organicé con Sami Nair sobre «Los límites de la tolerancia» en la sede de Valencia de la UIMP, en octubre del 95, en el que dejó muy claro su escepticismo sobre el papel de la tolerancia hoy, es decir, en la democracia. El texto aparece como capítulo de su libro póstumo *A orillas del Estado*. Se trata de una tesis que ha sido expuesta en mi opinión impecablemente por Danilo Zolo, quien ha ejemplificado precisamente en el concepto de tolerancia su argumento según el cual hoy «buena parte del léxico teórico-político occidental se parece a una colección de cajas vacías» y por eso concluye que el principio de tolerancia en una democracia es una categoría política y jurídica obsoleta «dato che é totalmente tradotta nei precetti costituzionali dei moderni Stati liberali, i quali in via di principio garantiscono la protezione giuridica dei diritti fondamentali dei cittadini»: Zolo, 1995.

<sup>2</sup> Cfr., por ejemplo, De Lucas, 1992, y De Lucas, 1995.

<sup>3</sup> Como retórica es la pretendida unanimidad acerca de la incompatibilidad entre intolerancia y democracia. Es Ferrajoli quien ha mostrado cómo dar la vuelta a estos tópicos.

<sup>4</sup> Cfr. Garzón Valdés, 1992, y Garzón Valdés, 1995.

<sup>5</sup> Cfr. Balibar, 1994.

<sup>6</sup> Cfr., por ejemplo, De Lucas, 1993.

<sup>7</sup> Es la discusión central de *Was ist Aufklärung?*, cuando Kant advierte que el monarca ilustrado debe reconocer su obligación de abstenerse de injerencia en asuntos religiosos en aras del principio de libre pensamiento.

<sup>8</sup> Payne, p. 79.

<sup>9</sup> Esto supone, entre otras cosas, tener bien presente, por ejemplo, la ya clásica tesis de Marcuse: cfr. VV. AA., *Critique of pure Tolerance*, que cito por la trad. alemana, *Kritik der reinen Toleranz*, Suhrkamp, Frankfurt, 1966.

<sup>10</sup> Es lo que señalan entre otros Comanducci y Gianformaggio: cfr. VV. AA., *Analisi e Diritto*, 1993,

pp. 249 y 293 (en otro sentido, Ferrajoli, *ibid.*, pp. 285 y ss.).

<sup>11</sup> Es lo que advierte con claridad Peces-Barba, G., *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales*, Madrid, Mezquita, 1982, que subraya justamente ese carácter de concepto histórico.

<sup>12</sup> Cfr. los trabajos de P. Comanducci o Gianformaggio en VV. AA., 1993; en un sentido coincidente, los de Leader, 1995, y E. Galeotti y K. O. Apel, 1995.

<sup>13</sup> En otros lugares he tratado de demostrar cómo esa caracterización de la tolerancia en cuanto concepto histórico es la razón de la inadecuación del recurso al principio de tolerancia para hacer frente a uno de los desafíos más importantes de la democracia hoy, el de la sociedad multicultural, es decir, la tolerancia como criterio para mediar en los problemas que afectan a las minorías en una democracia multicultural, como principio normativo para solucionar los problemas que en una democracia plantean las demandas de las minorías culturales, algo que, en un contexto de multiculturalismo, cobra cada día mayor urgencia. Y es que la realidad de un mundo multicultural acrecienta la necesidad de definir el límite de la aceptación de la diferencia, o, en términos de tolerancia, el límite de diferencia que debemos incluir o excluir, que la noción clásica —liberal— de tolerancia es un callejón sin salida o, peor, una de esas vías de servicio que en realidad nos devuelven a un punto de partida anterior. Por el contrario, he intentado mostrar con Gianni que la revisión del concepto de pluralismo, junto a la distinción entre identidades negociables y no negociables (tal y como ha sido reformulada por el mismo autor en relación con el análisis de Tarchi), proporciona otras perspectivas para el análisis de las demandas de esas minorías. Dicho de otra manera, intentaré argumentar que el error radica en seguir abordando los problemas de esos grupos minoritarios en los términos clásicos de la relación entre pluralismo y democracia en los que encuentra su cabida la teoría liberal de la tolerancia, sin advertir que las reclamaciones de las minorías cul-

turales suponen un planteamiento distinto del pluralismo y, por consiguiente, también de los principios de justicia con los que resolverlas.

<sup>14</sup> En otros trabajos he señalado las razones que permiten aceptar el análisis conceptual, aunque no, en mi opinión, la tipología de la tolerancia, especialmente por lo que se refiere a lo que Garzón denomina tolerancia horizontal pública, pues en el ámbito público, la única relación de tolerancia relevante es la vertical.

<sup>15</sup> Se trata de la crítica clásica ya formulada por MacPherson o Wolfe; cfr. a propósito de este último, menos conocido, su Wolfe, 1992, p. 29.

<sup>16</sup> He intentado poner de manifiesto en otros lugares que el hecho social del multiculturalismo tiende a subrayar la existencia de los principios no negociables que subyacen a la sociedad civil teóricamente homogénea —y aquí me refiero a la homogeneidad nacional, cultural— que supone la doctrina liberal. Y lo hace, además, subrayando, como por otra parte advierte la antropología cultural contemporánea, el carácter dinámico de las identidades sociales, de la cultura (aquello que la teoría liberal predica de los individuos, pero excluye tácitamente como atributo de la sociedad civil). En otras palabras, la sociedad civil está compuesta por una multitud de grupos que reivindican una identidad cultural propia, «auténtica», y frente a esa reivindicación, más aún, frente a ese hecho social, las instituciones liberales tienen problemas de respuesta: de la metáfora de la sinfonía, como advierte Gianni, se pasa a la de la cacofonía multicultural que vendría simbolizada paradigmáticamente por el discurso del *political correct*.

<sup>17</sup> Galeotti, 1994, pp. 114 y ss. La cita corresponde a la p. 116.

<sup>18</sup> Frente a quienes hoy resucitan esos argumentos, por ejemplo, para sostener la tesis de la denominada *bell curve*, habrá que recordar el impecable e implacable análisis de L. Cavalli Sforza, 1993.

<sup>19</sup> Me refiero sobre todo a Walzer, 1994.

<sup>20</sup> Cfr. sobre todo Galeotti, 1994; pero también son de gran utilidad dos trabajos dedicados concretamente a la relación entre tolerancia y ciudadanía (Galeotti, 1993) y entre tolerancia, igualdad y justicia social (Galeotti, 1994).

<sup>21</sup> Habría que referirse no sólo a su *Teoría de la justicia*, sino también a Rawls, 1985, pero desde luego, además —porque supone cierto cambio de acento—, a Rawls, 1987. Lo cierto es que las tesis de Dworkin, Nagel o Mendus se sitúan en una línea ampliamente coincidente.

<sup>22</sup> Walzer, 1994, p. 28.

<sup>23</sup> Galeotti, 1994, pp. 112 y ss.

<sup>24</sup> Schnapper, 1994. Pero Schnapper subraya con ello precisamente la tensión constitutiva de las democracias, el hecho de que afirmar el principio de ciudadanía no basta para constituir la comunidad política porque hay una tensión entre la ambición de racionalidad formal y abstracta de la ciudadanía (jurídica y política) y la necesidad de construir el vínculo social (indudablemente, comunitario, cultural, étnico), es decir, lo que Norbert Elias llama el «deseo afectivo» de las sociedades humanas, y de ahí el conflicto de lealtades que otros denominan conflicto de solidaridades.

<sup>25</sup> Yovel, 1993.

<sup>26</sup> Me he ocupado de esas propuestas en De Lucas, 1994 (cap. II, *in fine*).